# SOMMARIO

[SOMMARIO 1](#_Toc228955073)

[INTRODUZIONE 2](#_Toc228955074)

[L’UOMO COME “IMAGO DEI” 6](#_Toc228955075)

[POTENZA UMANA E POTENZA DIVINA: LIBERO ARBITRIO 8](#_Toc228955076)

[RATIO E INTENTIO 11](#_Toc228955077)

[VOLUNTAS 13](#_Toc228955078)

[I FATTORI CHE INCLINANO LA VOLONTA’ AL MALE 14](#_Toc228955079)

[Il piacere 14](#_Toc228955080)

[Tentazione 14](#_Toc228955081)

[Desiderio e Concupiscenza 15](#_Toc228955082)

[La suggestione 16](#_Toc228955083)

[L’ignoranza 16](#_Toc228955084)

[CONSENSO ED INTENZIONE 17](#_Toc228955085)

[L’ESSENZA DEL PECCATO 18](#_Toc228955086)

[BIBLIOGRAFIA 21](#_Toc228955087)

# INTRODUZIONE

“… Abbiamo in Francia un nuovo teologo, che sembra folleggiare sulle Sacre Scritture. Uno che non dovrebbe dire se non “sono ignorante” pretende di dare ragione a tutto e osa affermare cose che sono contro la ragione e la fede. Infatti, che cosa è mai tanto contro la fede come il non voler credere se non ciò che si può con la ragione spiegare?” (Barolin, a cura di, Bernardo di Chiaravalle, Lettere contro P. Abelardo).

Queste parole sono tratte da una lettera che Bernardo di Charvoux inviò ad Innocenzo II per sollecitarne l’intervento contro le tesi eretiche di Pietro Abelardo. Tutto ebbe inizio nel 1139 quando Guglielmo di Saint-Thierry, preoccupato per le affermazioni pericolose contenute sia negli scritti etici che in quelli teologici di Abelardo, informò Bernardo affinché ne valutasse l’effettiva portata per l’ortodossia della Chiesa. Iniziò così una durissima polemica che ebbe eco in tutta la cristianità.

Il “Maestro Palatino” si difese dagli attacchi dell’abate di Chiaravalle componendo la ”Apologia contra Bernardum”, ma non fu sufficiente a far sospendere il sinodo delle province ecclesiastiche di Sens e Reims che si aprì nel giugno del 1140.

Abelardo richiese a gran voce un confronto diretto con il suo accusatore, ma il sinodo non fu, come auspicava Pietro, un confronto dialettico tra due pensatori, anzi, si trasformò subito in un monologo accusatorio: Bernardo lanciò una serie di velenose accuse che travolsero Abelardo il quale non trovò di meglio che abbandonare il processo con l’intenzione di portare le proprie ragioni direttamente a Roma appellandosi così all’autorità del Papa. Ma Bernardo fu più celere e lo anticipò: con una serie di lettere inviate alle autorità ecclesiastiche, ottenne la condanna da Papa Innocenzo II, condanna che comportò sia la scomunica che la messa al bando dei libri di Pietro come eretici. Ad Abelardo non rimase che rifugiarsi a Cluny e mettersi sotto la protezione di Pietro il Venerabile, il quale riuscì, in forza del suo prestigio, ad ottenere sia il ritiro della scomunica, che una parziale riconciliazione tra i due grandi pensatori.

Morì il 21 Aprile, probabilmente nel 1142 a Saint Marcel dove si era ritirato per motivi di salute. Pietro il Venerabile, suo sincero amico, scrisse allora a Eloisa per informarla. Tra le parole di consolazione , la certezza del loro nuovo incontro nell’aldilà : “dove, lasciate indietro le voci di questo mondo, regna la pace”. (P. il Venerabile, Epistole IV,21, PL189, coll 346, D353A).

Ma se l’anima di Pietro trovò la pace, non altrettanto la trovò il suo pensiero: anche dopo la morte, avversari e sostenitori si fronteggiarono accanitamente.

Ho narrato brevissimamente le ultime vicissitudini di Abelardo, perché sembrano riassumere le contraddizioni che si produssero nel XII secolo. Se da un lato, infatti, fu il secolo di una vera e propria rinascita della filosofia e dei suoi strumenti d’indagine quale la logica e la dialettica, dall’altro fu anche il secolo in cui si manifestò in tutta la sua originalità il pensiero teologico-mistico. “Lo scontro tra Bernardo ed Abelardo” scrive Dal Pra “non fu certo casuale, ma era, per così dire inevitabile; e fu lo scontro tra una teologia essenzialmente conservativa e volta alla stabilizzazione della patristica da una parte e una teologia piena di fermenti culturali e filosofici dall’altra; tra un atteggiamento di fede inteso come umile accettazione della rivelazione da un lato e una fede intesa come attiva penetrazione dall’altra”. (P. Abelardo, Conosci te stesso, Ed.M. Dal Pra, 1976, XXVI-XXVII).

Dunque l’irriducibile avversione dell’abate di Clarvaux alla tesi abelardiana del “Nihil credendum, nisi prius intellectum”, è il sintomo più palese dei cambiamenti che stavano avvenendo sia in campo religioso che in campo culturale.

Infatti accanto al monastero inteso come unico luogo di formazione, lentamente venivano sorgendo nuovi centri d’istruzione come le scuole cattedrali e le università, che assunsero presto connotati propri, coltivando interessi speculativi, stili di ricerca e metodi di studio assai diversi da quelli impartiti nei chiostri. Anche se i monasteri si trovavano a quei tempi nel pieno di un autentico rinnovamento spirituale, le loro scuole si mantennero sempre fedeli all’idea che a fondamento del sapere ci fosse lo studio della scrittura sacra e l’assimilazione della letteratura patristica, sempre diffidando dall’uso troppo frequente della logica e della dialettica. A questo riguardo è emblematico il giudizio di Bernardo verso quel metodo che si andava appunto diffondendo nelle scuole cattedrali, teso alla riconciliazione tra affermazioni di fede e affermazioni dei filosofi e dei poeti pagani : si trattava, per lui, di “Stultilogia” e non di “teologia” (Ep.190, PL182, cod1061b).

Aberlardo operò proprio negli anni in cui la cultura di stretto stampo monastico, che comunque mantiene anche nei secoli successivi la sua importanza, iniziava a subire l’irreversibile concorrenza d’insegnamenti e scelte di pensiero differenti, in cui la dialettica, la ragione, la tradizione filosofica classica andavano assumendo un ruolo predominante.

Il “Maestro Palatino” quale insigne esempio di questa nuova tendenza, fu tra quelli che con più determinazione lavorarono in favore di un ‘alleanza stabile tra fede e ragione. Quasi stesse attendendo San Tommaso, egli sorpassò il grande iniziatore della nuova Teologia filosofica, S. Anselmo, che nel secolo precedente aveva lanciato la sua feconda formula: fides quaercus intellectum.

Certamente anche nei chiostri queste nuove idee tendevano a germogliare . Un esempio significativo, oltre la scuola di Laon, fu la scuola monastica che sorse a S.Vittore, una scuola canonicale fondata da Guglielmo da Champeaux che si distinse nel tentativo di promuovere una sintesi tra tradizione cristiana e tradizione pagana. Ma i vittorini sentirono sempre l’esigenza di richiamare con forza l’insufficienza degli strumenti offerti dalla tradizione classica di fronte al mistero della verità rivelata. Per loro la “pia mens” la mente tesa alla conoscenza di Dio non doveva mai dimenticare che la logica è strumento adeguato dalla comprensione del mondo finito dell’esperienza, ma per nulla adeguata all’indagine delle cose divine.

Nulla di più lontano da ciò che Abelardo andava insegnando. Per lui, infatti, una fede che non si potesse intendere con la ragione era una fede depotenziata, puramente verbale e priva di sostanza spirituale e umana. Una fede autentica non poteva non essere “intelligenza” di ciò in cui si crede, poiché nell’uomo abelardiano la ragione è la sola guida possibile verso la conoscenza di Dio.

Ragione che diviene il motivo unificante dell’intero itinerario del suo pensiero, in cui la conoscenza, spingendosi oltre il dato certo della rivelazione, giunge alle supreme altezze divine proprio grazie alla “ratio” in quanto garante di quella “corrispondenza” necessaria tra il creatore e la sua singolare opera che è l’essere umano.

Al di là, comunque, delle inevitabili polemiche che il pensiero di Abelardo causò al suo apparire, resta evidente come i tempi fossero ormai maturi per un nuovo tipo d’indagine speculativa sia in campo teologico sia in campo etico-morale. Egli ne gettò le basi applicando una nuova metodologia e una nuova epistemologia che costituì la prima grande affermazione medievale del valore umano della ricerca. Soprattutto in campo morale la sua azione risultò dirompente : fino a quel momento, infatti, la teologia morale era stata oggetto di riflessioni occasionali, affrontate a partire da situazioni pratiche della vita, e mai analizzata in maniera organica, ovvero all’interno di un sistema di pensiero.

Abelardo, forte del suo metodo dialettico e razionale, fu di fatto il primo, se non l’unico, a dedicare alla morale un trattato indipendente, ma fu anche il primo a cercarne i fondamenti ed i principi che esulassero da situazioni immediatamente pratiche.

Per questo motivo l’*Ethica* di Abelardo è considerata un testo “eccezionale”, non solo per l’eccezione che tale testo risulta essere nel panorama culturale del tempo,ma soprattutto perché in esso si ritrova tutta la potenza e l’originalità di un pensatore che come pochi tentò, con estrema lucidità, di trovare la formula per un duraturo connubio tra fides e intellectus, che come pochi usò la “ratio” come strumento privilegiato per la ricerca morale, che come pochi intese il rigore intellettuale come fertile campo per la fede stessa.

L’*Ethica* di Abelardo è insomma “ nello stesso tempo un’opera di grande originalità logica per lo svolgimento coerente e unitario che la pervade ed un’opera di grande originalità etica per i contenuti che volta per volta mette in evidenza ed assume nella costruzione dialettica” (Dal Pra, op.cit., XL).

A conferma di ciò basta confrontare alcune linee di pensiero abelardiano con quelle in circolazione negli anni in cui iniziava a diffondersi il testo. Erano anni dove l’ascetismo proclamava la sua visione negativa del corpo e della materialità, fonte di ogni vizio e di ogni peccato. Anche se Abelardo non giunse mai ad una piena rivalutazione del corpo, ne sottolineò al contempo la bontà, in quanto frutto della Creazione divina, ponendo gli istinti (gola e sessualità) ad un livello di indifferenza nell’analisi del peccato. In aperto contrasto con il pensiero monastico egli dichiarò che l’avere un corpo non è di per sé costitutivo del peccato. La vera moralità è questione interna dell’anima, e peccare per l’uomo non è affatto dovuto alla sua natura fallata o ai suoi materiali appetiti e desideri, ma dovuto ad un rapporto tra intenzione ed azione; tra consenso e volontà: il tutto mediato da una ragione che si fa garante del patto stretto tra Creatore e Creatura.

Vale la pena, dunque, di cercare di indagare questi concetti, cercando di capire quali siano le caratteristiche che contraddistinguono i soggetti dell’azione morale, ovvero Dio, l’uomo e il male, quale sia il rapporto che si instaura tra di loro, per giungere al fine a comprendere come possa accadere che l’uomo, creatura privilegiata da Dio, dotata di ragione, possa volgere le spalle al suo stesso creatore in un atto di disprezzo che, per Abelardo, è null’altro che l’essenza stessa del peccato.

# L’UOMO COME “IMAGO DEI”

Ad una prima lettura della “*Scito te Ipsum*” si nota immediatamente che in questo scritto non sono presenti elenchi di peccati o suddivisioni e classificazioni precise né tantomeno risoluzioni pertinenti a casi specifici come avveniva nei coevi libri penitenziali. Ciò che è presente, invece, è un metodo per analizzare ed affrontare il male che quotidianamente ci si presenta innanzi. Non i peccati, ma il peccato viene analizzato ed affrontato nella sua struttura, con uno sforzo costante, teso a chiarire quale ne sia l’essenza, di modo che la riflessione sul peccato diventi uno stimolo per approfondire logicamente la relazione che coinvolge l’uomo, il male e Dio. La comprensione del concetto di peccato in Abelardo, non è, dunque, cosa né semplice né immediata. Il “Maestro Palatino”, nello svolgimento del suo pensiero, usa una logica stringente ed una serrata dialettica costruendo paradigmi e riferimenti stupefacenti per la loro originalità. Per entrare subito in merito alla questione, cercherò di rispondere alla prima e più pertinente domanda: che cosa è il peccato? Leggiamo nell’etica la seguente risposta: nella sua essenza il peccato è nient’altro che il disprezzo di Dio (Contemptus Creatoris) che si esplica in un consenso (consensus) al male. Tuttavia la relazione che si instaura tra contemptus e consensus non è così automatica: infatti non sempre il consensus implica contemptus.

La prima considerazione che viene spontanea dalla lettura di questa definizione è che se il peccato, nella sua essenza, è definito come “disprezzo” della creatura nei confronti del creatore, allora tra i due soggetti esisterà necessariamente una relazione che andrà analizzata per comprendere appieno il concetto di peccato, così come andranno analizzati i due soggetti in questione. La conoscenza di questi fattori è infatti fondamentale per la comprensione del testo.

Lo “*Scito te ipsum*” è, come dice il titolo stesso, un’opera sulla conoscenza. Per Abelardo il metodo con il quale si attua la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio, si presenta come il frutto di quella “ratio” che è peculiare contrassegno antropologico, proprio perché distingue l’uomo da ogni altra creatura, esprimendo in tal modo la partecipazione umana alla natura Divina: partecipazione che ne individua sia l’origine sia il destino.

La “ratio” umana non è altro che l’immagine di quella ragione eterna custodita nella legge naturale che parla agli uomini di Dio in “ipse operum eius exibitione...” ovvero nella manifestazione stessa delle opere divine. Contemplando il creato, la ragione umana riconosce, in quanto forma visibile, il riflesso della ratio eterna di Dio, giungendo così a considerarla come “ Sommo Bene”.

Dio è, dunque, il fondamento razionale di tutto il creato, e la sua azione si esplica attraverso il mistero della sua essenza, ovvero la Trinità: in quanto Padre è Potenza, in quanto Figlio è Sapienza, in quanto Spirito Santo è Assoluta Bontà.

Tutta la Creazione custodisce in sé la traccia profonda di questo “abbraccio Trinario” da cui è generata e per cui è tenuta in vita.

Il “Sommo Bene” pertanto si manifesta e l’effetto di tale manifestazione non può che essere identico alla sua essenza, ovvero, a quella verità Trinaria di cui la sapienza o “ratio” , che si ripresenta nelle creature grazie al mistero della vita, è l’effetto evidente della sua stessa verità.

Abelardo insiste su di un punto fondamentale , precisamente sul fatto che l’uomo è stato creato ad “immagine e somiglianza di Dio”.

Per questo la ragione umana è così importante in tutta l’analisi etica dello Scito te Ipsum: essa è quella condizione privilegiata dell’anima che permette agli uomini di essere considerati “imago Dei”. Ora, in quanto simili a Dio, negli uomini è possibile riconoscere una struttura trinaria dello spirito che, attraverso la ratio, ne presiede l’attività e diviene l’immediata espressione della loro autonomia. Quest’analogia permette allora di aprire un confronto tra l’attività etica dell’uomo e l’azione Divina, fermo restando che si tratta di un confronto tra nature diverse segnate da un’incolmabile diversità.

# POTENZA UMANA E POTENZA DIVINA: LIBERO ARBITRIO

Il primo attributo della Trinità è la “potenza” che definisce la figura del Padre.

La potenza divina è propriamente il potere che consente a Dio di portare ad effetto tutto ciò che vuole. Detta così questa proprietà sembrerebbe rimandare ad un orizzonte illimitato di possibilità. Ma Aberlardo si affretta a precisare nella *Teologia Scholarium* che la potenza non è svincolata da qualsiasi riferimento: il limite, se così si può dire, della potenza divina si trova nel concetto di “convenienza”: “non si coglie mai la potenza di una cosa, se non in ciò che è degno di essa ed ad essa conveniente” (Tsch,III,18). Detto diversamente ci sono cose sconvenienti per Dio, ossia indegne di Lui, della sua natura in quanto sommo bene. Il caso più evidente è proprio il peccato: infatti a Dio è preclusa la possibilità di peccare . In un certo senso anche per Dio viene a delinearsi un orizzonte etico in cui emerge una richiesta di coerenza: il Sommo Bene deve necessariamente essere conforme a se stesso, alla propria dignità, alla propria natura.

Di contro la potenza umana viene definita da Abelardo come quel potere che deriva all’uomo dalla possibilità di controllare due movimenti della sua anima : consenso e volontà. Leggiamo infatti nell’Ethica che il “consenso e la volontà sono sempre in nostro potere” (P.Abelardo, *Ethica* a cura di M.Parodi e M.Rossigni, pag. 55).

Per quell’analogia di cui abbiamo accennato prima possiamo dire che anche nell’uomo è potenza ciò che conviene alla sua natura, ma paradossalmente ne risulta che Dio è “obbligato” a comportarsi come di fatto si comporta, mentre l’uomo risulta libero da ogni condizionamento.

La soluzione del paradosso va ricercata proprio nel concetto di convenienza, che si lega alle differenti nature che contraddistinguono i due soggetti in questione

Infatti la potenza divina è sì legata alla convenienza, ma per la specificità della sua natura divina essa risulta sempre perfettamente adeguata al convergere dei fili d’una trama ordita secondo la forma necessitante della sua stessa ratio.

La potenza umana, invece, è caratterizzata da una debolezza congenita, quella debolezza che si esprime proprio in ciò che la caratterizza, ovvero nel “libero arbitrio” che può orientare le scelte anche su ciò che non è conveniente alla propria natura. Per Abelardo, pertanto, siamo più liberi di Dio ma lo siamo in quanto infinitamente più deboli: la libertà in senso proprio è solo quella che si esprime nell’autodeterminazione al bene, senza possibili scelte condizionanti. Proprio perché non può volgersi al male o contro se stesso, Dio è infinitamente potente e infinitamente buono. La potenza divina è pertanto illimitata nel suo essere onnipotenza, ma è “limitata” nel suo essere secondo “convenienza”. Al contrario la potenza umana è limitata secondo possibilità, secondo onnicomprensività, ma illimitata secondo convenienza, nel senso che l’uomo può anche agire in modo sconveniente, può peccare.

Detto così il peccato può essere inteso come quell’espressione della potenza umana che contraddice ciò che è conveniente alla sua natura che di per sé, essendo immagine della natura divina, è ordinata al bene.

In questo disegno razionale la “convenienza” viene ad assumere gli stessi connotati dell’ “intenzione” divina, cioè del fine ultimo di tutta la creazione, che per necessità non può che essere Dio stesso, ovvero il sommo bene. Un’apparente autoreferenza questa, che va letta però nel senso del fine ultimo a cui è destinato ogni uomo in quanto creato da Dio per partecipare al bene della sua eterna vita.

Peccare, ovvero contraddire questa “intentio divina” significa allora volgere le spalle al proprio fine, cioè a Dio e alla sua “ intenzione” a cui si era destinati.

Perciò, Abelardo, parla di disprezzo quando definisce l’essenza del peccato, perché peccare è appunto disprezzare Dio nella sua “intenzione” che è il sommo bene dell’eternità

Ora ci si può chiedere perché Dio, nella sua infinita potenza e saggezza, permetta il peccato. La risposta che da Abelardo è chiara: “Ma se consideriamo che abbiamo il potere di peccare o di fare il male, possiamo renderci conto che questo potere ci è stato concesso da Dio non senza ragione: infatti, a confronto della nostra infermità, egli, che non può peccare affatto, appare più glorioso” (Thsch III,47).

La potenza di Dio è, dunque, talmente grande da ordinare anche il male nel suo disegno e, pertanto, la possibilità del peccato non intacca la sua onnipotenza, caso mai la conferma.

Un secondo motivo, non meno importante, si trova ancora nella *Teologia Scholarium*. “…dunque essendo impossibile che risulti opportuno evitare i mali che è bene che avvengano, Dio non li può evitare affatto, perché egli è colui che non può nulla contro ragione : ma non per questo si deve dire che da il proprio consenso ai peccati (Thsch, III,44).

Dio è infinita potenza e infinita saggezza, il male rientra nel suo disegno razionale che nemmeno lui può contraddire essendone il fondamento. Pertanto la sua potenza si esprime proprio nell’impossibilità di dare il proprio consenso al male. Come vedremo in seguito il tema del consenso è il segno distintivo del peccato nell’uomo, giacchè ne segna la possibilità della scelta che consiste nell’aderire o meno al male; ma questo, per Abelardo significa essere dotati d’una “potenza debole”. Quella divina è illimitata per sua stessa natura che, in quanto “sommo bene” risulta necessitata a volgere sempre e comunque le proprie scelte verso il miglior bene. Allora proprio nel “consenso” come libera scelta nell’uomo e come necessità in Dio, troveremo il motivo che più d’ogni altro marca la differenza e segna la distanza tra la natura umana e quella divina.

# RATIO E INTENTIO

Nell’affrontare il tema della Sapienza quale attributo del Figlio, Abelardo nella *Theologia Scholarium* dà la seguente definizione: “ora proseguiamo parlando della Sapienza. Questa è stata chiamata da alcuni ragione o mente, quasi si trattasse di una certa forma di discernimento per conoscere integralmente tutte le cose, in modo che la divina disposizione non potesse sbagliare in nulla” (Thsch III,83). Ratio e sapienza divina sono quindi messe in stretta relazione. In Dio questa proprietà esprime di fatto l’impossibilità dell’inganno: l’ordine razionale del creato è il riflesso dell’eterna ragione con la quale il Creatore fonda e governa tutte le cose secondo la logica della sua provvidenza. La perfetta sapienza di Dio fa sì che la sua azione sia, per così dire, libertata dal “libero arbitrio”, in quanto la sua volontà, che è un tutt’uno con la sua sapienza, segue immediatamente la decisione della sua ragione, dato che nell’assolutezza della sua libertà, Egli non può che scegliere, sempre e comunque, il miglior bene. La ratio umana, d’altro canto, è sempre a rischio di inganno proprio perché, essendo dotata di libero arbitrio, non sempre risulta essere libera, infatti, volgendosi al male, si ritrova schiava del peccato. Da qui l’importanza fondamentale che assume nell’ “*Ethica*” il problema della scelta: scegliere bene significa scegliere conformemente alla ratio, ovvero amare l’opera di Dio per quello che essa è effettivamente. Allora la ragione diviene lo strumento indispensabile al discernimento del bene e fondamentale per poter effettuare una scelta.”

“Non può contrarre una colpa per il disprezzo di Dio, chi non è ancora in grado di distinguere con la ragione che cosa debba fare “

Nell’agire etico la ratio è il presupposto imprescindibile sia dell’intenzione con cui si affronta la scelta morale, sia della volontà con cui si agisce eticamente.

“Dal peccato in questo senso (peccato in senso stretto) sono esenti i fanciulli e coloro che sono idioti per natura; costoro, infatti, non possono meritare perché privi di ragione” (Ethica, op. cit., pag. 96).

Quello che fa del pensare un retto pensare e dell’agire un retto agire è null’altro che uno sguardo sapiente sulle cose. Esso ci consente di cogliere la ratio secondo cui è ordinata la creazione, orientando così la nostra “intenzione” ovvero il fine stesso del nostro agire morale, nella stessa direzione dell’intenzione divina a cui siamo destinati. Abelardo apre in questo modo il mondo dell’interiorità umana dove l’intenzione dice l’immediato riferimento al fine del nostro essere, e il fine è sempre qualcosa che rapporta l’interiorità (in cui viene stabilita) e l’esteriorità (in cui viene perseguitata). Lo sviluppo di queste considerazioni ci conduce a focalizzare l’attenzione sul rapporto tra intenzione e azione : il giudizio Divino essendo per sua natura un giudizio di ordine spirituale, si pone nel piano dell’ interiorità e non su quello dell’esteriorità.

Per questa ragione, il peccato per Abelardo si consuma nella profonda interiorità dell’animo umano dove, a differenza di ciò che accade in Dio, dove vige la perfetta identità tra ratio, voluntas ed intentio, la razionalità e la volontà non coincidono affatto; solamente la retta intenzione, la tensione al bene può garantire la necessaria armonia in vista del fine ultimo e supremo.

Se ragione e volontà si danno nell’unità armoniosa che solo la retta intenzione può garantire, allora si apre lo spazio per il merito ; diversamente se uno sola delle due devia non supportata dalla tensione dello spirito verso il bene, si cade nella dannazione e nel peccato . Ragione e volontà: sono queste le due facoltà dell’anima che, se mal governate, consentono al peccato di emergere.

# VOLUNTAS

La volontà umana si differenzia da quella divina, che è pura benignità, per il fatto che, appunto, può volgersi al male. “L’infirmitas necessaria”, come la definisce Abelardo, risulta essere una componente strutturale dell’essenza ontologica dell’uomo e pertanto non può essere eliminata ma deve essere, per la sua natura fallace, costantemente sottoposta ad attenzione al fine di evitare che diventi “mala voluntas” e si lasci così indirizzare verso il male diventando un vizio.

Infatti di fronte al vizio, inteso come “habitus”, cioè come una qualità che si forma nel soggetto per sua propria applicazione, la responsabilità umana si può esprimere sia negativamente (cedendo sia ripetutamente che temporaneamente), sia positivamente (opponendosi alla tendenza al male). Non è, dunque, il vizio in quanto tendenza al male ad avere carattere etico, quanto la voluntas umana che riassume l’atteggiamento personale di fronte ad esso. Il vizio, quindi, inclina la volontà, inficiando una delle due componenti dell’anima da cui sorge il peccato, ma l’altra, la ratio, tramite la conoscenza può contrapporsi.

Tuttavia non è possibile porre una diretta correlazione tra peccato e cattiva volontà: infatti la “mala voluntas” non necessariamente è peccato e , viceversa, il peccato non necessariamente deve essere identificato con la cattiva volontà. Abelardo ci dice che si può peccare anche senza cattiva volontà, essendo possibile acconsentire al male senza che entri in gioco la volontà ( è il caso del servo che uccide il padrone), come ci può essere un’ accondiscendenza alla cattiva volontà senza reale consenso al male. Di fatto il termine “voluntas” risulta essere nell’*Ethica,* uno dei più complessi, dal momento che assume significati diversi via via che si snoda il ragionamento abelardiano. In alcuni casi sembra indicare delle semplici inclinazioni dell’anima, in altri sembra designare proprio il luogo stesso della decisione morale.

Sintetizzando grossolanamente si può comunque affermare che la volontà è, nell’uomo, una sorta di dinamismo interiore che porta tendenzialmente alla decisione e all’azione, sia come bona voluntas, e in questo caso si parla di virtù, sia come mala voluntas, e in questo caso si parla di vizio.

# I FATTORI CHE INCLINANO LA VOLONTA’ AL MALE

Abbiamo finora visto come l’armonia tra ratio e voluntas sia la strada maestra per il raggiungimento del Sommo Bene da parte dell’uomo. Tuttavia questo cammino si presenta irto di difficoltà dato che diversi fattori possono entrare in collisione deviando gli sforzi umani verso un sicuro fallimento che si concretizza nel peccato.

Questi possibili “disturbatori” sono suggeriti da Abelardo nell*’Ethica*, e sono precisamente: il piacere, la tentazione, il desiderio, la concupiscenza, la suggestione e l’ignoranza.

# Il piacere

Il piacere, o “dilectatio” è trattato nell’etica come elemento intrinsecamente legato a determinate azioni.

Il piacere carnale, così come il piacere dato dal cibo, è un fenomeno connaturato alla natura umana o meglio, è reso necessario dalla natura e, pertanto, sembrerebbe non avere alcun ruolo in ordine alla moralità personale. Considerando in questo modo il piacere, di fatto, Abelardo libera l’uomo da una morale oppressiva, rigorista e, in un certo senso, impossibile.

Tuttavia, nonostante la sua neutralità in campo morale, il piacere assume in certi casi il ruolo di “inclinatore” della volontà verso il vizio quando supera i limiti concessi da Dio alla sua creatura. Esiste, dunque, un ambito di competenza umana, etica, del piacere dato dalla sua misura: “Se, dunque, il giacere con la moglie o il mangiare con piacere ci è stato concesso fin dal giorno della nostra creazione, quando ancora si viveva in paradiso senza peccato, chi ci potrebbe in ciò accusare di peccare se non oltrepassando i limiti di tale concessione?” (Ethica, op. cit., pag.51).

E’ chiaro che il concetto di misura non può essere arbitrario, ma deve rientrare in quell’ordine di pensiero che trova la giusta misura nella “convenienza” come corretto adeguamento alla ratio divina. Il piacere smodato e oltre misura, compromette, pertanto, quell’equilibrio tra ratio e voluntas, che abbiamo visto essere il luogo in cui nasce l’azione morale.

Indebolendo la ratio, il piacere provoca uno squilibrio orientando così negativamente la volontà, provocando in lei un appetito cieco, capace di andare la dove la ragione proibirebbe di andare.

Infatti una volontà senza ragione, tende a rapportarsi con il fine con disordine , con tortuosità, ponendosi su di una via che facilmente può deviare nel peccato.

# Tentazione

Talora nell’*Ethica* il piacere è considerato in relazione alla tentazione: ” se l’animo è trascinato al piacere che è, come si è detto, la tentazione umana, esso non ci trascini sino al consenso in cui consiste il peccato” (*Ethica*, op. cit. pag. 61).

Come il piacere, anche la tentazione, che per certi versi è una sua derivazione, risulta definita come un moto dell’anima umana. Ma a differenza del piacere, in cui il valore etico viene dato dal controllo della quantità, con la tentazione si instaura un rapporto qualitativo in cui la riuscita morale dipende direttamente dal consenso. Come il vizio, la tentazione è un’inclinazione dell’anima a fare qualche cosa di illecito, ma a cui è possibile opporsi negandogli il proprio assenso.

# Desiderio e Concupiscenza

Per comprendere il significato di “desiderium”, come lo intende Abelardo, è necessario soffermarsi sulla distinzione tipica dell’*Ethica* tra desiderio in sé e consenso al desiderio.

In sé il desiderio, come il piacere o la tentazione, appartiene all’uomo, alla sua debolezza strutturale ed è intimamente legato al piacere. Pertanto non è un elemento che possa in qualche modo assumere connotati morali, se non nel momento in cui si concede ad esso il proprio assenso. Dunque solo il consenso al desiderio in quanto consenso e non in quanto desiderio è peccato. Con il nostro desiderare di fatto non pecchiamo, dal momento che non possiamo per natura evitarlo, possiamo però evitare, agendo sulla nostra volontà, di assentire.

“La legge chiama appunto desiderio questo consenso al desiderio, quando dice “non desiderare” infatti non dovette essere proibito il desiderare, cosa che non possiamo evitare e nella quale, come si è detto, non pecchiamo , ben sì di acconsentire al desiderio “ (*Ethica*, op. cit., pag. 55).

Con lo stesso paradigma Abelardo analizza anche la concupiscenza, definendola come una tentazione talmente stabile nell’essere umano da essere diventata quasi naturale e necessaria.

Ma in quanto “tendenza al vizio” essa influisce in modo negativo sulla volontà al punto di renderla stabilmente “mala voluntas”

Desiderio e concupiscenza, in conclusione, non possono essere considerati come peccati in sé, ma hanno la facoltà di dirigere l’animo umano verso un consenso al male e al peccato.

Tutti e quattro questi “moti dell’anima” agiscono direttamente sulla voluntas e sulla ratio turbandone l’armonia.

Inclinando la voluntas verso l’eccesso trasformano una situazione potenzialmente neutra in una praticamente “illecita”. Ma, dice Abelardo, ci si può sempre opporre poiché “ragione e volontà sono sempre in nostro potere”.

# La suggestione

Piacere, tentazione, desiderio e concupiscenza sono moti che provengono dall’anima, da quell’interiorità profonda di ogni uomo in cui matura la coscienza morale; sono naturali e quasi necessari anche se potenzialmente pericoli per il potere che hanno di influenzare la volontà generando il peccato.

Ma ve ne sono altri la cui provenienza è invece esterna e pur avendo le stesse caratteristiche non sono, per così dire, autogenerati. Uno di questi è la “suggestione” che è una sorta di influsso malevolo che acquistiamo per “contagio” da altri individui o, in modo particolare dai demoni: “Anche questi, infatti, ci invitano talvolta al peccato non tanto a parole quanto con i fatti” (*Ethica*, op. cit., pag. 67). La suggestione non fa che innescare quel dinamismo che abbiamo visto in precedenza, che conduce al peccato; non è, dunque, un “peccatum” vero e proprio, il quale consiste sempre e soltanto nel consensus, ma dischiude a quello che Abelardo chiama “operatio peccati” ovvero pone l’uomo nella potenzialità oggettiva di peccare, qualora intervenga, al posto della repressione del desiderio suggerito dalla suggestione, il consenso, cioè il peccato.

# L’ignoranza

Nell’*Ethica* è possibile distinguere due significati precisi dell’ignoranza : l’ignoranza colpevole e l’ignoranza non colpevole.

Quest’ultima viene intesa come una mancanza di conoscenza dovuta a fattori esterni, a circostanze sfavorevoli, non volute e non previste dal soggetto. In quanto ignoranza involontaria essa non riguarda direttamente la “ratio” e, perciò, non ha un ruolo preponderante sulla moralità del singolo soggetto agente.

Tuttavia Abelardo non tralascia di notare che anche un’azione malevola compiuta dell’ignoranza “non colpevole” non può che essere definita come peccato, ma vedremo in seguito di che peccato si tratta. Gli altri casi, quando cioè l’ignoranza è contrassegnata dalla volontà e coinvolge la ragione, il male compiuto non può esimersi dalla colpa e, di fatto, è un peccato vero e proprio.

Sul tema del “peccato per ignoranza” va notato che nello “*Scito te ipsum*” emergono parecchie perplessità o forse delle vere e proprie contraddizioni.

L’argomento è infatti assai delicato per il fatto che direttamente e indirettamente coinvolge temi fondamentali ed irriducibili per il cristianesimo quale il ruolo della rivelazione di Cristo nella conoscenza di Dio e l’irrinunciabile mediazione della Chiesa e dei sacramenti. Nello svolgimento del suo discorso pare che Abelardo si muova in modo poco convincente tra vari spostamenti di prospettiva che, non solo non risolvono il problema, ma rendono altresì difficile seguire le fasi del ragionamento.

Se da una parte sostiene infatti che la ragione permette al soggetto la conoscenza della rivelazione attraverso la manifestazione della “ratio” divina, dall’altra afferma che ignorare la predicazione della fede non costituisce colpa in quanto ricade sotto l’ignoranza invincibile cioè l’ignoranza che non può essere superata con le capacità razionali.

Di seguito poi afferma che l’ignoranza è svincolata dal peccato ma preclude la salvezza!

Al di là, comunque, delle possibili contraddizioni, quello che ci interessa maggiormente è sottolineare come in Abelardo disconoscere per pigrizia o per volontà la “ratio”, cioè ignorare volutamente il disegno divino, è sicuramente un peccato.

# CONSENSO ED INTENZIONE

Dall’analisi fin qui svolta emerge con forza che il peccato si genera quando fattori interni o esterni indeboliscono le due facoltà primarie dell’anima, la ratio e la voluntas, che si volgono al male attraverso l’atto del “consenso”. Il consenso, come abbiamo visto, si radica dapprima i quei moti dell’animo che ingenerano disarmonia, si corrobora nel vizio, ma trova il suo vero significato nella responsabilità umana, diventando così peccato. La responsabilità etica, è per Abelardo un qualcosa di dinamico in cui si avverte una lotta, una tensione perenne dell’anima che si gioca nell’interiorità chiamando in causa potenza, ratio e voluntas. Il consenso al male, dunque, trova sì la sua origine nello squilibrio tra ragione e volontà ma la sua origine, diciamo così, ontologica si trova nell’ “intenzione”, la quale intenzione si può definire come “L’anima stessa nello scopo del suo tendere”. Intenzione e consenso non sono altro che il fine, lo scopo dell’azione morale.

Il valore con cui si fanno le cose è, dunque, dato dall’intenzione che, coinvolgendo tutti e tre i moti dell’animo, si esplica in un consenso al bene o al male che definisce l’adeguarsi o meno dell’uomo al suo proprio fine che, come abbiamo visto, è lo stesso di Dio e pertanto è il sommo bene della vita eterna, destino promesso a tutti gli uomini.

Concludo dicendo che Abelardo, avendo riportato l’attenzione sull’interiorità della morale umana, depotenzia il valore etico dell’azione che non possiede una bontà o una malvagità in sé, ma il suo valore risiede unicamente nell’intenzione con cui è concepita, nella scelta con cui è effettuata, nella volontà con cui è portata a termine.

# L’ESSENZA DEL PECCATO

Abbiamo già visto nei capitoli precedenti cosa Abelardo intenda per “essenza del peccato”, definita come disprezzo di Dio causato da un consenso volontario al male. Ora è necessario approfondire il tema perché la relazione che si instaura nel momento del peccato tra uomo, male e Dio è tutt’altro che ovvia.

In primo luogo il peccato, per essere tale, deve contenere sia un consenso al male, sia una precisa relazione da parte dell’agente con Dio, relazione che può essere di disprezzo (non amore) o può non esserlo.

Nel primo caso Abelardo parla di “peccato in senso stretto”, infatti afferma nell’*Ethica* : ”il peccato lo identifichiamo solo con il disprezzo di Dio”. Nel secondo caso, quando il consenso al male non implica un disprezzo di Dio, il maestro Palatino parla di “peccato in senso largo”: “ Costui (il peccatore) pecca per ignoranza, come talvolta confessiamo di peccare non solo nel consenso, ma anche nel pensiero, nella parola o con azioni, in questi casi non intendiamo propriamente il peccare come colpa, ma lo intendiamo, in senso largo, come cosa che cioè non è conveniente che si compia, senza tener conto che si compia per errore o negligenza o in altro modo inopportuno” (*Ethica*, op. cit., pag. 102).

Il peccato in senso largo, pertanto, non implica il “ Contemptus Dei”, anzi : “ quelli che non conoscono Cristo e che perciò respingono la fede cristiana perché la ritengono contraria a Dio, quale disprezzo di Dio manifestano mai in un’azione che compiono proprio in onore di Dio?” (*Ethica*, op. cit., pag. 95).

Anche il rapporto con il male, in questo caso, non può essere definito “ consensus” in senso proprio, dato che il consenso che qui viene affermato risulta viziato dall’ignoranza o dall’errore, dalla negligenza o da altri fattori connaturati alla limitatezza umana che impediscono una piena consapevolezza del male che si sta compiendo. Svolto in questo modo il tema del peccato ci porta ad affermare che la prima evidente differenza tra i due modi di peccare non sia tanto quantitativa quanto piuttosto qualitativa poiché riguarda non tanto la quantità di male prodotta, bensì riguarda la tensione che si viene a creare tra il soggetto uomo e il soggetto Dio.

Dal momento che nel peccato in generale la tendenza al male non è necessariamente una dinamica di consenso vero e proprio, ma può benissimo essere un’inclinazione dovuta a fattori esterni all’uomo, la moralità del soggetto si gioca tutta unicamente nel rapporto tra la rivelazione di Dio (la sua “intentio”) e la sua accoglienza nel profondo dell’anima umana.

Se, infatti, il rapporto con Dio fosse perfettamente retto, e perfetto fosse il consenso alla sua “ratio” la tensione verso il male sarebbe nulla e ci troveremmo di fronte al perfetto amore, come nel caso di Gesù Cristo. Di contro quando il disprezzo di Dio raggiunge la sua forza massima, in cui il consenso al male è assoluto, ci si trova di fronte all’essenza stessa del peccato, come nel caso di Satana.

Tra questi due poli si svolge l’azione morale dell’uomo. La gravità del peccato in senso stretto sta, dunque, nel fatto che qui si tratta di un peccato teologico, un disprezzo di Dio che si manifesta come peccato morale in quanto genera un consenso al male ed assume le caratteristiche di un “peccato antropologico” nel senso che il disprezzo rivolto al creatore coinvolge intrinsecamente il disprezzo per la creatura, negando così all’uomo quel destino che lo farebbe partecipe del bene e del vero a cui Dio l’aveva designato.

Oltre a ciò, risulta evidente che il peccato determina necessariamente anche un rapporto tra l’uomo e il male.

Ora sarà lecito stabilire una differenza sostanziale tra Male e Male morale.

Come più volte affermato da Abelardo, il male in senso generale è una necessità della creazione divina che si modula in diverse forme storiche e naturali; il male morale, invece, che è l’essenza stessa del male, è definito solo ed unicamente come disprezzo di Dio, cioè quel peccato in senso stretto in cui l’autodeterminazione umana rivolge tutta la sua potenza ad una ratio e una voluntas che si orientano intenzionalmente verso un qualcosa di assolutamente dissonante dall’ “Imago Dei”.

Il male morale porta con sé il marchio della consapevolezza: il disprezzo, per essere tale, deve essere voluto, perciò si parla di “consensus” al male.

Il peccato in senso stretto, dove “ consensus” e “ contemptus” trovano la loro origine, non può essere, dunque, esente da colpa. Nell’altro caso, nel peccato in senso largo, dove consenso e disprezzo non sono detti in senso proprio, l’azione peccaminosa riguarda solamente uno scambio di fini: quello che voleva essere motivo di gloria per Dio in realtà si rivela essere a scapito di tale gloria. Perciò si può parlare, per i due generi di peccato, di colpa e di colpevolezza.

Nel peccato in senso stretto la colpa è sempre coinvolta: “ io ritengo che si chiami peccato in senso proprio solo ciò che non può mai verificarsi senza che ci sia colpa” (*Ethica*, op. cit., pag. 101).

Nell’altro genere di peccato la colpa non è mai coinvolta: “ Ecco che cosa è dunque peccare per ignoranza: non avere colpa alcuna, ma fare ciò che non s’addice” (*Ethica*, op. cit., pag. 103).

Si potrà eventualmente dire che qui c’è colpevolezza che riguarda, però, più l’azione che non l’intenzione, dunque l’effetto pratico dell’agire che sostanzialmente non aggiunge valore negativo al potenziale disprezzo.

Il fatto che si manifesti la colpa o la colpevolezza non è comunque l’unico elemento che differenzia il peccato in senso stretto dal peccato in senso largo. Vi è una differenza più sostanziale che si pone sul piano dell’interiorità umana o della sua esteriorità.

Nel peccare vero e proprio, l’attenzione è focalizzata sul consenso e sul disprezzo, dunque su movimenti dell’anima che, chiamando in causa la ratio e la voluntas, costruiscono quell’atto morale che si traduce nella colpa e nel disprezzo. Nell’altro senso, invece, il peccato non coinvolge necessariamente il “ Contemptus Dei” e, quindi, la sfera intenzionale del mondo interiore passa in secondo piano, lasciando emergere la sola azione che perde la sua caratteristica morale per assumere un carattere sostanzialmente etico.

In altre parole possiamo dire che il peccato morale, il peccato vero e proprio che si genera nell’interiorità dell’essere umano, riguarda direttamente il suo rapporto con Dio, mentre il peccato etico, ovvero il peccato generato dall’azione umana, riguarda più in particolare il suo rapporto con il male. Comunque la relazione uomo-male assume sempre la connotazione di peccato, ma si colora di differenti sfumature riguardando o meno il rapporto diretto con Dio.

Solo analizzando l’interiorità si può specificare l’essenza del peccato, proprio perché è nell’interiorità che si genera quella consapevolezza con cui si agisce moralmente.

Da ciò risulta chiaro perché Abelardo insista sul fatto che sia sempre possibile combattere contro il peccato in senso stretto, mentre quasi impossibile opporsi totalmente al peccato in senso largo.

Il primo, infatti, coinvolge direttamente la consapevolezza, il consenso, la volontà che, proveniendo dall’anima umana, sono potenzialmente sempre in nostro potere, mentre il peccato in generale dipende quasi sempre da fattori accidentali, esterni, contro i quali la nostra natura non sempre può combattere.

Il male, la colpa, il piacere, la suggestione ecc. sono tutti fattori contingenti, possono essere determinati da altro e dunque sfuggono alla nostra ratio e alla nostra volontà, ma l’intenzione con cui si pecca dipende solo da noi, dalla nostra possibilità di scelta , pertanto il “contemptus Creatoris” è la nostra intenzione consapevole e colpevole verso il male: l’essenza del peccato.

# BIBLIOGRAFIA

* Del Vecchio, Gaia – L’Ethica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale. …
* Abelardo – Conosci te stesso. A cura di M. Dal Pra, Firenze, 1976 …
* Abelardo – Theologia summi boni. A cura di M. Rossini, Milano, 1996 …
* Abelardo – Theologia Scholarium, libro III. A cura di S. P. Bonanni, Roma, 2004 …
* Abelardo – Ethica. A cura di M. Parodi e M. Rossini. Ed. Scol. Mondadori. Milano, 1995.